

limitadas debido a nuestra capacidad de comprensión: nunca podemos expresar y comprender totalmente a Dios⁸⁷.

El "verbum" tiene sus propias posibilidades que le confieren una dinámica particular y que el lenguaje analógico de las verdades religiosas, por ejemplo, puede intentar aproximar. También el pensamiento a través de la "imago", según hemos visto⁸⁸, tiene un papel privilegiado cuando se trata de aludir a lo inefable en el curso de nuestra cotidianeidad, especialmente las imágenes simbólicas y metafóricas⁸⁹. El Lenguaje simbólico, por otra parte, tiene un papel destacado en Agustín, especialmente en su predicación.

El Lenguaje es una realidad rica y compleja. Su semántica, por así decirlo, no sólo refleja la realidad objetiva exterior sino que también manifiesta la dinámica propia de nuestra interioridad. Dios, según la conocida fórmula agustiniana, es más íntimo que mi propia intimidad y más trascendente que mi "ipseidad"⁹⁰. En este aspecto, la aludida doctrina de la "imago"⁹¹ es la que nos posibilita destacar las virtualidades escondidas en el "verbum" interior, de acuerdo a las analogías trinitarias, para llegar a la región inefable de lo misterioso, que nos sobrepasa en todos los aspectos. Esto significa que el Pensamiento no genera la Realidad humana -y mucho menos la Divina- sino que se aproxima a ella por el camino de la analogía trinitaria con toda su densidad metafísica y teológica. El "verbum" no se limita al mundo de las significaciones sensibles sino que nos presenta una realidad que fundamenta verdaderamente al ser y le permite expresarse simbólicamente.

⁸⁷ De modo evidente, las limitaciones de nuestro Lenguaje y de nuestro Pensamiento se manifiestan al abordar la cuestión de Dios.

⁸⁸ La analogía y, sobre todo, la imagen (tan usada por Agustín, cf. el *De Trinitate*, etc.) nos permiten acercarnos parcialmente al Misterio inefable y trascendente de la Divinidad.

⁸⁹ La imagen, con todo lo que comporta eventualmente de símbolo y metáfora significativa, conserva su semejanza con el Lenguaje en cuanto que ambos tienen su última raíz en la interioridad personal.

⁹⁰ El "verbum" nos remite a la transcendencia, actúa como una imagen de la misma: cf. *De ver relig.* 20,38; *De Trin.* XII,3,3.

⁹¹ En realidad, la "imago" parte de la Transcendencia misma de Dios, que se expresa en el Verbo, imagen suya; y es la fuente del ser finito y de su subsistencia. Cf. E. Gilson, *Introduction a l'étude de S. Augustin*, París, 1969, pp. 277-281.

Conocimiento de Dios por "Intimidad"

por **Ciro Schmidt Andrade (Puerto Montt)**

El acercamiento de Santo Tomás al Ser Divino se ha reducido, con frecuencia, a las vías clásicas, leídas desde una visión exterior al ser del hombre. La presente reflexión intenta, sin invalidar esa lectura, un análisis desde la experiencia propia del sujeto cognoscente, que se vivencia como realidad que conoce.

Es evidente que siendo Santo Tomás un filósofo que se basa en la realidad de las cosas, parte de ellas, pero no debemos olvidar que además es un profundo místico, como lo demuestran sus diversos cánticos y oraciones. Allí se acerca a la intimidad de Dios por el amor, y la comprobación de esta realidad interior es una "prueba" más de su existencia. Ello no significa una nueva vía, sino una reflexión sobre las mismas desde la vivencia interior del hombre.

Según el Aquinate, la Filosofía es el conocimiento de las primeras -al mismo tiempo que últimas- causas, es decir de Dios. El tema de Dios, y de lo creado en relación con El, es tesis fundamental de su pensamiento. Hoy se tiende a buscar esta relación planteando el problema desde el hombre, desde la situación ontológica del mismo, perspectiva de la reflexión contemporánea y, a veces, se pretende que esta vía de reflexión es lejana a Santo Tomás. Desde las categorías ontológicas actuales, en los términos que en ellas se emplean para tematizar la vivencia humana, es posible que así sea. Sin embargo la temática humana no está ausente de su reflexión y, en especial, de su relación con el Creador, como vivencia dependiente de creatura a Creador.

Por lo mismo, las vías clásicas, vistas desde la exterioridad del hombre, como si no formaran parte de su vivencia de lo contingente, es parcial, y una relectura desde el mismo Santo Tomás se hace necesaria para comprender la riqueza y actualidad de la relación Hombre-Dios, en su dependencia ontológica.

El ser humano vive la soledad y el desamparado cuando, encerrado en sí mismo, hace de Dios un Ser que, aunque Absoluto, es solamente lejano a su propia realidad. La Edad Media en la vivencia del misterio absoluto, en el horizonte infinitamente lejano de lo trascendente, descubre su cercanía e intimidad acogedora y, por ello, es pérdida de soledad. No tiene la visión angustiante del hombre de hoy que, en

muchos casos, ha perdido el sentido de la trascendencia y de un anclaje más allá de su propio ser individual y social.

Por ello, esta reflexión no puede ser ajena al ser humano en su experiencia personal, en la concreción de su existir. Aunque no todos tienen igual grado de conciencia a nivel originario o de tematización reflexiva, en todos hay un impulso, muchas veces inconsciente, que los encamina hacia Dios. En su búsqueda de la Verdad, del Bien, de la Belleza y, en última instancia del Absoluto, no se puede prescindir de la historia, de lo contingente, de lo angustioso, de lo finito. El hombre no es sujeto perfecto y, por ello, no puede prescindir de la realidad temporal. Y, sin embargo, en su profundo interior, se hace realidad el Salmo 63:

!Dios mío, tú eres mi Dios!
Con ansias te busco, pues tengo sed de Ti;
mi ser entero te desea,
cual tierra árida, sin agua, sin vida...

Santo Tomás vivencia en su filosofía lo absolutamente lejano de la reverencia y, al mismo tiempo, lo más íntimo del amor. Por ello su intelectualismo (si es tal) no es fría reflexión sino congénita simpatía, en el conocimiento por connaturalidad del ser del hombre, de las cosas y del Creador¹. El orden interior del ser, de la creación, de la causalidad total y de la presencia substancial de Dios trascendente, se vivencia en la experiencia originaria y su reflexión consecuente en el ser del hombre, como punto de partida de toda tematización posterior.

La intimidad surge de la experiencia filosófica y mística de la Iglesia y, en especial de los Santos Padres, y a ella no es ajeno Santo Tomás. Su filosofía no es sólo de la realidad exterior sino también de la presencia interior. La reflexión intelectual no es lo primero en la relación hacia Dios sino precisamente lo último. Lo primero es la experiencia originaria de Dios, y la experiencia en la oración y en el tender hacia El.

Creados por Amor, nos encontramos con Dios en el Conocimiento y el Amor. Allí se produce el encuentro de la Razón y la Fe, en la Caridad. Por ello la sabiduría es expresión de la tradición cristiana, ya que es búsqueda inquieta y salvación, expresada en la frase de San Agustín, tantas veces citada " Nos hiciste Señor para Ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en Ti...". La vida intelectual es

¹ RIVERA, J., Conocimiento por connaturalidad en Sto. Tomás de Aquino, *Revista Dilema*, Stgo. de Chile, Dic. 1974, n. 10, pág. 27.

intelectual porque es conocimiento, pero es vida porque es amor; el conocimiento es amoroso².

Al final, el intento último es la conducción hacia lo Incomprensible, al seguir lo comprensible hasta el final y desembocar en el misterio, dirigiendo una mirada reverente al Incomprensible.

Experiencia originaria de Dios

El conocimiento de Dios, reflejo, tematizado, representado objetivamente, que se trabaja con conceptos, no es lo primero y más originario, ni puede substituir la experiencia originaria y mística de Dios³.

La observación temática de esa experiencia en el trascender la propia finitud a lo infinito, la propia contingencia a lo necesario, es el objetivar de una reflexión conceptual metafísica y poner explícitamente ante nosotros aquello que sabemos siempre, sin decirlo, en el fondo de nuestra propia búsqueda de realización personal. El conocimiento de Dios está dado siempre, en forma no temática e innominada, y no se da por primera vez cuando comenzamos a hablar de ello.

Esta experiencia está, sin duda, presente en Santo Tomás, más allá de su expresión temática y de su conceptualización en terminología contemporánea. La experiencia mística, a la que no está ajeno, tiene el efecto de poder penetrar las existencias individuales en la presencia del uno en el otro, uniendo amado y amante. Por ser persona se hace posible, en el hombre, el conocimiento que une en y por el amor hacia Dios.

En el hombre se produce el encuentro entre Dios y la creatura, en cuanto hablar creatural del hombre a Dios y en cuanto apelación de Dios al hombre, y no a los demás seres. Como el hombre es capaz de conocimiento de sí, es capaz de vivir, en la experiencia de sí mismo, un camino hacia Dios, es capaz de conocimiento de Dios por intimidad.

De allí que el deseo natural de ver a Dios se hace más radical en cuanto que es expresión del ser del hombre indigente y contingente. Los caminos hacia Dios tienen validez aunque, hipotéticamente, no

² SCHMIDT A, C., Sabiduría en Sto. Tomás: Ascensión a la intimidad con Dios por la participación de la verdad y el amor. *Revista Sapientia*, U. Católica, Bs. As., Argentina, 1984, n. 152, pág. 119.

³ RAHNER, K., *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona, 2a. ed., 1979, págs. 39, 72, 96, y otras. Cfr. FRANKL, V., *Presencia ignorada de Dios*, Herder, Barcelona, 6a. ed., 1986, passim.

existiera otro ser más que yo. En esta afirmación cobra validez radical el principio "appetitus naturae nequit esse frustra ...". Si el hombre es realmente sujeto, en el fondo el hombre es el ser referido a Dios⁴.

Si el hombre se conoce a sí mismo, teniendo presente que Dios es su fin último y actúa en él y por él, ¿cómo no conocerlo desde su propia interioridad?, y ello aunque no sea en forma consciente sino originaria y por gracia del conocido. Es imposible el conocimiento de Dios sin la experiencia de Dios, y esa experiencia es la que lo posibilita, al producirse un enlace por parte del conocido (Dios), antes de todo conocimiento, con el cognoscente (hombre). La perfección no es un estado sino un acto, un modo de ser abierto, por el cual la creatura recibe y acepta la obra de Dios en ella (S. Th. I-II q. 68, a. 1, c)⁵. El hombre, consciente de sí mismo, es también consciente de su radical dependencia, que incluye ejemplaridad y finalidad, de su indigencia máximamente esencial, de la acción eficiente de otro para poder ser, propio de lo contingente⁶.

Así, brota un diálogo entre creador y creatura, desde lo más hondo de su contingencia, ahí donde la fragilidad existencial grita su dependencia absoluta, su "re-ligación" con el único Necesario, fuente absoluta de la vida⁷. No es posible pensar que tenemos la contingencia y la finitud más cerca, a priori, esculpida en nuestra manera de ser, de pensar. Como reflejo o imagen podemos vivir sin conocer esa realidad temáticamente, pero al percibirla nos hacemos metafísicos, lo que equivale, en sentido profundo, a hacernos religiosos, si nuestro reconocimiento es vital y personal. Ese día conocemos a Dios.

Conocimiento humano de las cosas y de Dios

Las creaturas son vestigios de la mano creadora de Dios en la naturaleza y dan testimonio silencioso de Su Poder y Su Presencia. Sin embargo, sólo el hombre puede llamarse propiamente imagen de Dios.

⁴ RAHNER, K., op. cit., pág. 61.

⁵ BOFFIL, E., *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*, Publicaciones Cristianas, Barcelona, 1950, pág. 10.

⁶ GOMEZ CAFFARENA, J., *Metafísica fundamental y Metafísica trascendental (cursus ad instar manuscripti...)*, Alcalá de Henares, España, 1966, pág. 314.

⁷ DONOSO, J., *Dimensiones Cristianas del Arte*, Editorial del Pacífico, Stgo., 1980, pág. 129.

Por lo mismo, el testimonio supremo de dependencia del hombre, en tanto creatura, es también la medida de su cercanía a Dios.

En el hombre el existir y el conocer están inseparablemente unidos y, por ello, el análisis de su conocer nos lleva al conocer de su existir. Al analizar al hombre en su conocer no intentamos analizar las pruebas de la existencia de Dios sino ver cómo el hombre, más allá de su proceso de conocimiento desde el exterior, es capaz de vivenciarse existencialmente e intelectualmente desde su propio interior.

Es real que en su conocer necesita de lo sensible pero, más allá, existe una aprehensión no puramente intelectual, sino un acto existencial de aprehensión del propio existir, como acto existencial de aprehensión conjunta de lo sensible en el mundo y en el propio yo. El alma se conoce como presente (CG. III c. 46) a través de las cosas exteriores (CG. III c. 47 fin). El hombre es cuerpo y espíritu y, si sus potencias espirituales son capaces de una "reflexión" por lo mismo que son espirituales, cosa que no sucede con los sentidos que viven en íntima dependencia de la materia, lo es a través de las cosas exteriores, que son su acto de conocer fundamental. El objeto formal propio de la inteligencia humana es el ser o esencia de las cosas materiales, y lo contingente lo es tal en cuanto es lo propio de un ser material. Luego, el hombre se conoce a sí mismo en cuanto contingente, por su participación de la realidad material⁸.

El alma se conoce a sí misma y conoce su esencia, pasando por su objeto que no es ella misma. Sin embargo este conocimiento de lo otro, y de ella, no se realiza en un acto distinto sino en un solo y mismo acto de conocer, sin demostración (De Ver. 10, 8 ad 8)⁹. El "intellectus intelligit se intelligere" (S. Th. II-II q. 25 a. 2 c; CG II c. 49). El intelecto humano conoce la cosa material a través de un acto, y por ese mismo acto se conoce a sí mismo (Comm. de Anima II, lect. 6) en el acto de reflexión: "intellectus seipsum intelligit, et suum intelligere, et speciem qua intelligit..." (CG. II c. 54).

⁸ No es problema directo de nuestro trabajo el conocimiento que el hombre puede tener de sí mismo (S. Th. I q.87 a.3, c) Es una realidad: "et per actum cognoscitur ipse intellectus cuius est perfectio ipsum intelligere..." Cf. SCHMIDT A, C., El acto de entender como reflexión sobre sí mismo en Santo Tomás de Aquino, *Revista Analogía*, México, 1992, n.2.

⁹ ARNOU, R., *L'homme a-t-il le pouvoir de connaître la vérité?*, Presses de l'Université Grégorienne, Rome, 1970, págs. 32-33.

"Est autem unumquodque contingens ex parte materiae quia contingens est quod potest et non esse; potentia autem pertinet ad materiam. Necessitas autem consequitur rationem formae: quia ea quae consequuntur ad formam, ex necessitate insunt. Materia autem est individuationis principium" (S. Th. I, q. 86 a. 3 c).

Siendo así, nuestro conocimiento es por semejanza. Por semejanza con las cosas que en nosotros están conocemos las cosas en sí mismas existentes (S. Th. I, q. 20, a. 9 c). Así se conoce según la similitud de las cosas que están en el que conoce (S. Th. I, q. 12, a. 9 c). En cuanto participación de lo material el hombre se conoce a sí mismo en el acto mismo de hacerse conocimiento (intelligit se intelligere), y se conoce como contingente, se experimenta como necesitado.

Al señalar que se conoce por "speciem propriam adaequatam ipsi cognoscibili: sicut suum oculum videt hominem per speciem hominis" (S. Th. I q. 14, a. 5 c) y que, al mismo tiempo, existe un conocimiento experimental de sí mismo y un conocimiento afectivo "producens amorem Dei et haec proprie pertinet ad donum sapientiae" (S. Th. I q. 64, a. 1 c y II-II q. 45), se abre la puerta a un conocimiento real de sí mismo.

"Ad primum ergo dicendum quod illa quae sunt per essentiam sui in anima cognoscitur experimentaliter cognitione: in quantum homo experitur per actum principia extrinseca: sicut voluntatem percipimus volendo, et vitam in operibus vitae" (S. Th. I-II, q. 112, a. 5 ad 1).

Al experimentarse en forma inmediata como existente finito en su ser y en su entender, también experimenta que su ser no es el acto puro de ser, sino que, por una esencia finita, participa y limita el acto de ser. Ello implica que adquiere conciencia de su ordenación a Dios como única, ya que "sola natura rationis creata habet immediatum ordinem ad Deum" (S. Th. II-II, q. 2, a. 3 c).

"natura autem rationalis, in quantum cognoscit universalem boni et entis rationis habet immediatum ordinem ad universale essendi principium..."

Lo que significa que al final "ordinatur sicut in finem ad Dei cognitionem" (S. Th. Suppl. q. 2, a. 3 ad 5). Y como todo conocimiento

se logra desde alguna semejanza, "cognitio quae nos cognoscimus Deum in via per similitudinem eius in creaturis resultatem ..." (S. Th. I q. 56, a. 3)¹⁰.

Dios permite que el hombre, desde sí mismo se acerque a El, pues El lo mueve a esta cercanía: nada se hace sin el hombre, pero nada se hace por el hombre sin el hábito recibido de Dios. A este conocimiento por "simpatía" llamamos conocimiento por connaturalidad, que es algo más que una cierta semejanza y que, por lo mismo, no se puede reducir a la naturaleza de las cosas materiales¹¹. Ellas son un objeto formal, pero connaturalidad significa un grado mayor de intimidad¹².

Se trata, pues, de un conocimiento por connaturalidad, es decir, de un conocimiento que, siendo de suyo racional, tiene su causa en la connaturalidad del que juzga con la cosa juzgada y pone al hombre en luminosa afinidad con su bien propio, es decir con el bien que conviene a su naturaleza, en la línea a que la virtud apunta¹³. La virtud opera como luz respecto del objeto y se convierte, en cuanto tal, en causa del juicio recto, es decir, de una visión intelectual del objeto.

Por ello conocimiento no es identidad. Todo conocimiento parte de una experiencia y toda experiencia es connaturalidad, es decir, conocimiento afectivo o experimental. La experiencia es la apertura en que el hombre se abre paso hacia lo otro que él, en este caso a la realidad divina¹⁴.

Esta connaturalidad, que es propia de la Sabiduría, se da, también, en la conciencia moral, por ejemplo, en el hábito de la castidad.

"Sapientia importat rectitudinem iudicii... propter connaturalitatem quandam ad ea de quibus iam est iudicandum..."

"... res divinas ex rationis inquisitioni rectum iudicium habere pertinet ad sapientiam quae est virtus intellectualis... secundum quandam connaturalitatem" (S. Th. II-II q. 45, a. 2 c).

¹⁰ S. Th. II-II q. 112, a. 5 c; S. Th. III q. 55, a. 1 c.

¹¹ MARIMON, B., El conocimiento humano en Sto. Tomás de Aquino, *Revista Sapientia*, U. Católica Argentina, Bs.As., 1977, págs. 25-50.

¹² RIVERA, J., El conocimiento por connaturalidad en Santo Tomás de Aquino, *Revista Philosophica*, U. Católica de Valparaíso, Chile, n. 2-3, 1979-1989, págs. 87-99.

¹³ RIVERA, J., op. cit., *Revista Dilema*, pág. 29.

¹⁴ RIVERA, J., op. cit., *Revista Philosophica*, pág. 97.

Por lo tanto, mientras la indagación de la razón va rastreando las huellas de lo latente en lo patente, para llegar, tras un penoso esfuerzo, a descubrir lo que en la manifestación inmediata de las cosas se oculta, la connaturalidad significa un súbito golpe de luz, una especie de inmediata revelación del ser de las cosas, lograda por una cierta connaturalidad del que juzga para con lo juzgado¹⁵.

Es propio de la creatura racional conocer a Dios, y sólo ella lo puede conocer y amar explícitamente, aunque otras creaturas participen en forma indirecta de la semejanza divina y, por lo mismo, deseen a Dios en cuando este es fin de todas las cosas, pero especialmente de la creatura racional¹⁶. Lo espiritual, por naturaleza, se reconoce a sí mismo, y en sus condiciones esenciales. Desde ese conocimiento se eleva a Dios, pues la revelación está hecha en conformidad con la naturaleza del hombre (CG. IV, c. 1), y su naturaleza implica movimientos de exterioridad pero también de interioridad, en la contemplación no egoísta pero sí admirativa de su propio ser.

Es real que el hombre, con la luz natural de la razón, por medio de las creaturas, se remonta hasta el conocimiento de Dios¹⁷. Especular a partir de Dios, es siempre olvidar la condición del filósofo que no sabe nada de Dios que no conozca a partir de las creaturas (CG. III, c. 4). El conocimiento "natural" de Dios supone un revelarse por parte de Dios en la creación, ya que El no es "quod primus a nostro intellectu intelligitur" (S. Th. q. 88, a. 3 ad 1).

Desde las creaturas podemos acceder al conocimiento de Dios¹⁸. Ello significa que a Dios no lo podemos aprehender directamente, es decir en su esencia (S. Th. I q. 12, a. 1 c), aún siendo el máximo inteligible, ya que supera la capacidad de nuestro intelecto. Sin embargo, es posible conocerlo por sus efectos "cum scilicet invisibilia Dei per ea quae facta sunt ..." (S. Th. II-II q. 34, a. 1 c), lo que significa que lo que es de Dios no puede ser conocido en sí mismo, pero se manifiesta en sus efectos¹⁹.

¹⁵ RIVERA, J., op.cit., *Revista Dilema*, pág. 28

¹⁶ S. Th. I q. 6, a. 1 ad 2; S. Th. I q. 93, a. 2; De Ver. q. 22, a. 2 ad 2; ad 5; Quo sensu I q. 2 prob.

¹⁷ S. Th. I q. 12, a. 12; CG. IV c. 1; S. Th. I q. 32, a. 2; S. Th. I q. 86, a. 2 ad 1; I Sent. d. 3, q. 1, a. 1; III Sent. d. 27, q. 3, a. 1; In Boet. de Trin. q. 1, a. 1; Rom. c. 1 lect. c.

¹⁸ S. Th. I q. 13, a. 1 ad 2; a. 2 c; a. 4 c; q. 39, a. 8 c.

¹⁹ S. Th. I-II q. 93, a. 2 ad 1; CG. I c. 11 et IV c. 1.

Al no poder conocer a Dios "ut est" el intelecto puede conocerlo "per modum suum" (S. Th. III q. 3 c), y según la diversidad de las cosas aparece la diversidad de los caminos, ya que, arrancando de un solo principio se dirigen a diversos términos CG. IV, c. 1). Por lo mismo las diversas perfecciones de las creaturas conducen a su conocimiento (CG. I c. 35) como causa y por exceso o por remoción (negación) (S. Th. I q. 84, a. 7 ad 3).

Sin embargo también el hombre es creatura y se experimenta a sí mismo como tal y, por diversos caminos, desde su dependencia ontológica o sus perfecciones, asciende a Dios: "per animam intellectus humanus in Dei cognitionem ascendit" (CG. I c. 3).

De lo anterior se desprende, sin embargo, que este conocimiento no puede ser sino analógico, al estar puesto en los efectos de Dios y en el hombre como supremo efecto. La analogía de los seres creados no aspira sino a la analogía de la creatura con Dios como la adecuada explicación de ella misma. Esto porque el Ser, demasiado grande para poder dejarse circunscribir por el ser, no es conocido sino en la indigencia y la pobreza de lo creado.

Ahora bien, esta com-pasión o connaturalidad con las cosas divinas se logra por la caridad, que nos une a Dios, según aquello de la I Corintios: el que adhiere a Dios es un sólo espíritu (con El)(S. Th. II-II q. 42, a. 2). Según esto, la causa del conocimiento experimental de Dios es la caridad. En otro lugar Santo Tomás explica cómo ocurre esto: el amor exige un previo conocimiento en que las cosas son "recibidas" según el modo de ser del que conoce, el amor es un movimiento que tiende a las cosas tal como ellas son en sí mismas, deja abierta para la inteligencia una dimensión de lo amado que en el primer conocimiento (el conocimiento previo al amor) no estaba aún presente para ella. Y así, el que ama conoce a la persona amada de otra manera, experimental o afectiva, distinta de la manera como la conoce el que no la ama. Es lo que sucede en la caridad que nos hace adherir a Dios y nos une a El²⁰.

Escala de perfección

El pleno conocimiento de los objetos exige que los situemos dentro del orden total, objetivo, de los seres, calibrando su densidad ontológica "sub ratione entis" (De Ver. XX, a. 8; S. Th. q. 87, a. 1 c):

²⁰ In de div. nom., c. II lect. IV n. 191-192. RIVERA, J., op. cit., *Rev. Dilema*, pág. 32.

"a la luz de las razones eternas". Esta tendencia valorativa es una dimensión implícita en todo juicio y pide ser explicitada.

Existe una gradación o escala de los seres que, partiendo de la Perfección Primera, se manifiesta en los modos limitados de ser²¹ y en la perfección de sus operaciones, que debe medirse por la intimidad del efecto producido (CG. IV, c. 11)²².

De esta situación ontológica "Deo aequaliter similitur in quantum per diversas perfectiones creaturarum in ipsum cognoscendum perducitur" (CG. I, c. 35), ya que según diversos procesos las creaturas, en su nivel de perfección, representan a Dios (S. Th. I q. 13, a. 2 ad 2 y a. 4 c). Siendo el "esse" la más grande de las perfecciones, al ser convertibles esse y perfección, a través de ellas nos elevamos a Dios²³. Por ello, cuanto más sublimes son las creaturas en su perfección, tanto más acceden a la semejanza divina²⁴.

Ninguna creatura es su ser sino que tiene ser participado (S. Th. I q. 12, a. 4 c), y no puede ser sino porque participa de ese ser desde Dios (S. Th. I q. 65, a. 3 c). Para Santo Tomás las creaturas son participación del ser de Dios (S. Th. I q. 4, a. 3 c fin), ellas son buenas por participación de su Bondad (De Pot. q. 3, a. 4), verdaderas y bellas por participación de su verdad y su belleza (S. Th. I q. 16, a. 6 c fin).

Sin analizar los tipos de participación, se puede señalar que todo ser compuesto exige una causa explicativa de la composición: exige la existencia de una causa unificante, postula la existencia de un ser en sí, causa de cada uno de los elementos del ser compuesto, y que una realidad específicamente una, si ella se encuentra en varios seres, provenga necesariamente de una causa única²⁵.

"Secundum ergo hoc dicendum est quod ens praedicatur de solo Deo essentialiter, eo quod esse divinum est esse subsistens et absolutum, de qualibet autem natura praedicatur per participationem: nulla enim creatura est suum esse, sed ut habens esse. Sic et Deus dicitur bonus essentialiter, quia est ipsa bonitas.

²¹ GEIGER, L. B., *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Librairie Philosophique J. Vrin, 2 edit., París, 1963, pág. 243.

²² BOFFIL, E., op. cit., págs. 40 y ss.

²³ MARTY, F., *La perfection de l'homme selon Saint Thomas d'Aquin*, Presses de l'Université Gregorienne, Rome, 1962, págs. 68 y 101.

²⁴ S. Th. I q. 1, a. 9 ad 3; q. 12, a. 2 c.

²⁵ GEIGER, L. B., op. cit., pág. 55.

Creaturae autem dicuntur bonae per participationem, quia habent bonitatem" (Quodl. 2, a. 3).

El universo, en su estructura más profunda, es esencialmente una participación de la Perfección Primera y Simple de la cual procede. El es, ante todo, el reflejo y la imitación de un ejemplar absolutamente perfecto, como los individuos no eran, a los ojos de Platón, sino la participación de las ideas inmutables. Sin embargo las cosas son representación de Dios en cuanto vestigio. El hombre es imagen de Dios que imita su forma en lo que tiene de específico (S. Th. I q. 93, a. 1 c).

El hombre resume a la creación y ella, en él, se eleva a Dios. Por lo mismo él es, en forma eminente, semejante a Dios en la imitación de la divina bondad y existencia (CG. III, 20), y aparece como intermediario entre Dios y las otras creaturas (CG. III, 78). Esta semejanza implica conciencia de dependencia ontológica y de participación. Nuevamente, todos los seres, en su ser, participan del Ser Subsistente, pero en el hombre esa participación se hace conciencia²⁶.

Quien profundiza la doctrina tomista de la unión del alma y del cuerpo, no tardará en ver una perfección única. Re-encontrará, en efecto, al hombre como un microcosmos: porque, en una unidad substancial, él está compuesto de un alma espiritual y de un cuerpo, el hombre se hace solidario, a la vez, de todo el universo espiritual y de todo el universo material²⁷, lo que significa elevación de todo en la conciencia de su propia dependencia y contingencia y de la de los demás.

Aquí tocamos el fundamento ontológico de la perfección del hombre: la reflexión, ya que ella es el ejercicio de la perfección del ser del hombre y marca cómo la actividad del hombre es semejante a la de Dios y qué tipo de participación del Ser divino ella realiza. La participación cobra su cabal y preciso sentido desde el ser que nos es dado inmediatamente, que no es el acto puro de ser y que, por eso, es finito y contingente, y que al no poder darse a sí mismo el acto de ser, que de sí no es ni tiene, implica esencialmente y en última instancia un Ser que no sea sino el Acto Puro e imparticipado de Ser. Únicamente por este Ser en sí pueden llegar a ser, a participar del ser, los seres que no son,

²⁶ Para el tema de la participación, que en este trabajo queda insinuado, se puede consultar la obra de GEIGER antes mencionada y a DERISI, O., *La participación del ser*, *Revista Sapientia*, Universidad Católica Argentina, Bs. As., 1982, ns. 143-146.

²⁷ MARTY, F., op. cit., pág. 270.

sino que tienen finita y contingentemente el ser²⁸, y el hombre al tomar conciencia de su finitud y contingencia, de su participación del ser, adquiere al mismo tiempo conciencia del Ser imparticipado que a él lo sustenta.

El Ser en sí, el Acto Puro de ser imparticipado, se presenta así como necesaria y evidentemente exigido por el acto de ser o existencia de las esencias, que de sí no son ni exigen tal acto de ser o existir y que, sin embargo, lo poseen. El *Esse per se subsistens* es la cima alcanzada a través de un riguroso y arduo raciocinio metafísico como término de una búsqueda del fundamento y razón suprema de ser en cuanto es o puede ser (S. Th. I q. 44, a. 1). Pero una vez alcanzada esa cima a que conduce el raciocinio metafísico en su última instancia ontológica, el *Esse* aparece como el Ser imparticipado, que es y se justifica en su ser por sí mismo (S. Th. I q. 13, a. 11; I, q. 3, a. 4) y que a su vez es Causa Primera y necesaria de todo ente que llega a ser (S. Th. I, q. 2, a. 3). Todos los seres, en su variada gama ontológica aparecen así inmediatamente procedentes, sustentados y acrecentados en su ser - esencia y existencia - por el Acto Puro e Infinito del *Esse Subsistens*. "Nada hay en los entes que no proceda de Dios, que es la causa universal de todo ser (*Esse*). Por eso es necesario decir que Dios produce todas las cosas desde la nada" (S. Th. I, q. 44, a. 2)²⁹.

La persona humana aparece como lo más perfecto en toda la naturaleza (S. Th. I q. 29, a. 3) y, ubicada en el grado más alto de los seres finitos, se eleva, desde el conocimiento de su propio ser, al reconocimiento del Ser subsistente, que explica su contingencia. Nuestro entendimiento es capaz de sobrepasar el nivel de las cosas y elevarse al conocimiento de otras realidades más altas, implicadas por el mismo "es" que es objeto de conocimiento. Se trata del Primer Ser Infinito, del que dependen todos los demás seres limitados. El proceso tiene validez lógica y metafísica, ya que nuestro entendimiento puede descubrir, en todo ser (especialmente en el ser que a él mismo lo sustenta) objeto de su conocimiento, una referencia analógica al Primer Ser, implicado por aquel, como a su Primer Principio de analogía entitativa³⁰.

²⁸ DERISI, O., Participación del ser, *Revista Sapientia*, 1982, n. 143, pág. 9.

²⁹ DERISI, O., El *Esse* y el *intelligere* divino, fundamento universal e inmediato de todos los seres y de toda verdad y entender participados en Sto. Tomás, *Revista Sapientia*, Bs. As., 1974, vol. XXIX, págs. 163-164.

³⁰ MARIMON, B., op. cit., pág. 29.

La experiencia humana de sí mismo

Un ser es participado porque no es sino que recibe su acto de ser - *es* -. El ser participado es finito (posee el acto de ser en el grado limitado de su esencia) y contingente (la esencia no es el acto de ser).

"Dios es requerido para fundar el carácter absoluto de nuestras gradaciones objetivas, pues nuestros juicios suponen la orientación hacia ese término del intelecto. Si para afirmar absolutamente la jerarquía de lo finito debo afirmar implícitamente lo infinito es que lo finito depende ontológicamente de lo infinito. La dependencia total en el orden de la verdad envuelve la dependencia en el orden del *es*..."³¹.

La causalidad creadora comunica la perfección por excelencia, por la cual Dios alcanza a la creatura. Pero el *es* es lo más íntimo y formal. Dios está presente, pues, en la intimidad de los seres en la misma medida en que les comunica su perfección más íntima. Dios ocupa el centro de la creatura, más interior que las cosas mismas, conteniendo y conservando, al dar una consistencia estable. Es omnipresente al llenar el espacio con sus efectos, pero además tiene una presencia "espiritual" fundada en su acción. Presencia espiritual que es distinta a la de otros seres en cuanto ellos no dan el ser, el *es*. La eficiencia de ellos sólo se ejerce por intermedio de agentes naturales y del movimiento local. Dios, Acto Puro, posee en sí, en su ilimitada amplitud, toda la energía del ser. Las otras formas, teniendo su naturaleza, están determinadas a un principio de operación (De Malo q. 16, a. 9 ad 5).

Limitada en profundidad la acción de los seres creados, lo es también en extensión. Una en sí, la operación divina produce efectos tan diversos e innumerables como pueden ser las participaciones del *es*. Así, ninguna existencia es pensable sin Dios que le da su individualidad³².

La metafísica postula interioridad, pues es en el interior donde destella la luz del Ser y el sentimiento del ser total. En la interioridad el hombre se encuentra, en la pura exterioridad se vacía de su ser. Esta interioridad es connaturalidad con el objeto pero también es interioridad

³¹ DE FINANCE, J., *Etre et agir*, Presses de l'Université Gregorienne, Rome, 3a. ed., 1965, cap. IV.

³² *Ibid.* cap. IV. P. II, 6.

hacia el propio ser y, en ese sentido, hablamos propiamente de intimidad en la experiencia del propio yo. En ella descubrimos el "intimior intimo meo", en la experiencia de la propia contingencia y finitud.

La intimidad implica experiencia personal de ser y de contingencia y finitud. Desde ella se postula un anclaje que la sustente, lo que permite interiorizar las vías de acercamiento al *Esse Subsistens*, a través de la persona que desde su propio interior postula un Absoluto.

La conciencia de la muerte es la condición más concreta y real que nos invita a reconocer la total dependencia de la existencia respecto al Creador y, al mismo tiempo, el impulso existencial más poderoso para poner nuestra existencia y su cumplimiento en manos de Dios³³. El hombre de hoy se experimenta como no absoluto, vive su contingencia y finitud, pero sin base y fundamento³⁴. Por lo mismo, al tematizarla la encuentra, en última instancia, sin sentido.

El sentido de finitud se expresa, en definitiva, en el deseo de ver a Dios, que es expresión de la experiencia ansiosa de inmortalidad y que postula a Dios desde la propia intimidad del sujeto cognoscente. Al postular el conocimiento de Dios por sus efectos se busca la razón suficiente de la propia existencia personal como creatura³⁵. Desde su experiencia se abre paso hacia un más allá de ella. Sabe siempre de su finitud histórica, de su procedencia histórica, de la contingencia de su posición de partida y que sólo es posible hablar sobre Dios y la experiencia de Dios, sobre la condición creada y la experiencia de creatura. Conoce a través de las cosas y de él como "cosa" pero se eleva desde su propio ser a Dios.

Existe en el ser humano una relación directa entre el desamparo, la soledad y la capacidad de volverse sobre sí. Es en la falta de seguridad y sentido, en la soledad inhóspita, en la que el hombre se vivencia como ser especial³⁶. En el hielo de la soledad es cuando el

³³ GEVAERT, J., *El problema del hombre*, Sígueme, Salamanca, 1978, pág. 353.

³⁴ LACROIX, J., *Sentido del ateísmo moderno*, Herder, Barcelona, 1964, pág. 66.

³⁵ No se postula con ello la validación del argumento ontológico, el paso de la idea a la existencia, sino el paso desde la experiencia de nuestro propio ser contingente y finito a una explicación suficiente de ese ser y del instinto metafísico de autorrealización que lo motiva a trascender.

³⁶ LOPEZ ESCALONA, S., *El hombre como problema y misterio*. Paulinas, Santiago de Chile, 1984, pág. 8. BUBER, M., *Qué es el hombre?*, Fondo de Cultura Económica, México, 1974, pág. 24.

hombre, implacablemente, se siente como problema, se hace cuestión de sí mismo y como la cuestión se dirige y hace entrar en juego lo más recóndito de sí, el hombre llega a cobrar experiencia de sí mismo y vivencia así la absoluta gratuidad de la existencia que aspira a ser y que se sabe no hecha del todo. El hombre es un ser en el que la contingencia adquiere dramatismo ante la radicalidad con que es planteada.

La magnificencia de lo real permite descubrir a Dios en la contemplación amorosa de lo creado, pero la realidad del propio ser permite descubrir a Dios como anclaje último del sentido del propio existir. El hombre experimenta su condición creada y así encuentra a Dios no tanto en la naturaleza, en su aletargada finitud, no experimentable por sí misma, sino en su propia mismidad y en la experiencia en el mundo, sólo en tanto éste es conocido por él y administrado libremente en su propia apertura espiritual ilimitada³⁷.

Cada ser da testimonio de Dios por su acto mismo de existir. De todos los entes no hay uno sólo que no dé testimonio de que Dios es el supremo existir³⁸. Como el hombre es capaz de conocer su propio ser, es capaz de conciencia de ese testimonio, ya que en el conocimiento de sí mismo puede trascenderse, pues toda verdad se funda en la Verdad. Dios se manifiesta, por lo tanto, en la intimidad del existir:

"Todo el tiempo que una cosa existe, es preciso que Dios le esté presente en tanto que existe. Ahora bien, existir es lo más íntimo que hay en cada ser, y es lo que más profundo hay en él, puesto que el existir es forma para todo lo que hay en este ser. Es preciso, pues, que Dios esté en todas las cosas, e íntimamente: unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus et intime..." (S. Th. I q. 8, a. 1 ad resp.)³⁹.

Esta experiencia de finitud parte de la limitación de la existencia finita y, por ende, de todo acto de entender humano y finito y proviene de que su ser no es el acto puro de ser, sino una esencia finita - potencia respecto al acto de ser - que participa y limita el acto de ser. Sin Dios el hombre ya no queda situado ante el todo de su existencia como tal, ya que no se plantea su existencia como unidad y totalidad y queda atascado en sí mismo. El hombre como ser libre, llamado a la actualización de su incipiente ser, y necesitado de otro ser en el cual cobre

³⁷ RAHNER, K., op. cit., págs. 63, 77 y 106.

³⁸ GILSON, E., *El Tomismo*, EUNSA, Pamplona, 1978, pág. 167.

³⁹ Cfr. *In I Sent.*, d. 37, q. 1, a. 1 solutio.

sentido verdadero su existencia, vive la causalidad creadora en la posibilidad consciente de la presencia de Dios en él como *Esse* que lo sustenta.

" El hombre finito existente, para haber llegado a existir, exige, en definitiva, un primero, que es por sí mismo, infinito e imparticipado y que, por ende, ya no es formalmente hombre, sino sólo eminentemente hombre sin su esencial imperfección predicamental. El hombre finito exige en su origen imparticipado un Ser o perfección trascendental infinito, que no puede ser ya formalmente hombre, porque este es esencialmente finito e imperfecto, pero que contiene de un modo eminente - en un Ser o perfección infinita e imparticipada - la perfección humana, formalmente, es decir, sin su esencial limitación. En el Ser imparticipado, del cual tiene su origen participado el hombre, está toda la perfección humana, sin su esencial limitación. En otros términos la perfección predicamental del hombre no está formalmente en Dios, su Causa Imparticipada, sino sólo en las perfecciones trascendentales del Ser divino"⁴⁰.

Desde esa participación de su ser y desde la admiración de su propio orden postula el hombre, en su existir, la existencia de Dios. Por ello podemos decir que es imposible el conocimiento de Dios sin la experiencia y que es imposible la experiencia de Dios sin la experiencia de la propia contingencia y finitud.

Incluso el conocimiento ético parece imposible si no se funda en una experiencia de orden distinto del estrictamente racional, experiencia que, como todo lo que toca al ser más hondo del hombre está expuesta a la desvirtuación y corrupción. La conciencia moral misma es imposible si no se da previamente la experiencia moral sobre la cual aquella está montada.

Sin embargo, conviene indicar que cuando hablamos de intimidad, de interioridad, no nos referimos a un intimismo solipsista ni a forma alguna de subjetivismo. No postulamos a una relación yo-Dios, sin un nosotros comunitario. Nuestra experiencia de contingencia conlleva experiencia de indigencia y solidaridad en la alteridad social, que implica la construcción de un nosotros. La existencia personal y

⁴⁰ DERISI, O., Dios en la filosofía. *Revista Sapientia*, 1987, n. 164, pág. 88.

social del hombre desde sí misma y con ella desde su interior postula y descubre un Absoluto que la sustenta.

Conocimiento de Dios desde el interior del sujeto. (Experiencia como sujeto)

Dios está presente en todo en cuanto que existe y siendo el existir lo más profundo e íntimo de cada ser, Dios está en todas las cosas e íntimamente (S. Th. I q. 8, a. 1 ad resp.; In I Sent. d. 37, a. 1 solutio). Ello significa que es posible postular una metafísica de la interioridad, un sentimiento del ser total donde destella la luz del Ser. Cada ser da testimonio de Dios por su acto mismo de existir. A Dios lo patentizamos en la intimidad del existir y el hombre que es consciente de su existir y de su modo de existir es capaz, desde su propia realidad, de postular la existencia de Dios.

En el conocimiento no sólo se sabe algo sino que, a la vez, siempre se sabe conjuntamente el saber del sujeto, aún cuando el sea objeto de sí mismo. El sujeto es un dato implicado en el conocimiento. Se da una conciencia concomitante del sujeto cognoscente, subjetiva y no temática, que está en todo acto espiritual del conocimiento y es necesaria e insuprimible, y su carácter ilimitado, abierto a la amplitud sin fin de toda la realidad posible, recibe aquí el nombre de experiencia trascendente, que es la experiencia de la trascendencia⁴¹. Una relación no se conoce sino en razón de su término. El *propter quid* de la propiedad del sujeto contiene virtualmente el *quia* de la existencia de la causa. La composición en el ser, constatada en el ser actual, sujeto cognoscente, exige una causa actualmente existente.

El "*itinerarium in Deum*" tiene su inicio en el sentido de una interiorización y el primer grado elemental de interiorización, de reflexión, viene impuesto a nuestra inteligencia por el carácter mismo de la verdad que constituye su perfección: ha de estar en la inteligencia como conocida (S. Th. I q. 16, a. 1 c; a. 2). La certeza legítima, racional, exige la reflexión (De Ver. I, q. 9 c). La Verdad está en ella no como un simple modo de ser sino como un deber ser. La inteligencia hecha inteligible al salir de su potencialidad, patente a sí misma en su operación, toma conocimiento de su propia naturaleza de facultad constitutivamente ordenada al *esse* "*in cuius natura est ut rebus conformetur*". La reflexión expresa lleva al conocimiento del sujeto pensante en cuanto tal.

⁴¹ RAHNER, K., op. cit. págs. 36 y 38.

La verdad lógica (*adaequatio rei et intellectus*) se convierte en manifestación o expresión del ser (S. Th. I q. 16, a. 3 ad 1). La unión intencional entre sujeto y objeto queda justificada, en último término, por la implantación de uno y otro en el orden absoluto del Ser⁴². Se produce, así, un contacto real y efectivo con la propia realidad humana y, a través de ella, con el bien que le es propio al hombre. El hombre se conoce a sí mismo y descubre, aunque sea atemáticamente, que su existencia da testimonio de Dios.

La persona humana es, pues, un objeto privilegiado de nuestra inteligencia, porque es el más noble que se le ofrece en la experiencia, aquel en quién se cumplen de modo superior las leyes universales del ser, y es el único inmediatamente conocido y punto de comparación obligada para el conocimiento de los demás seres. Con resonancias sentimentales y afectivas conocemos y nombramos toda realidad en función nuestra.

El hombre se conoce a sí mismo y desde esta perspectiva de sí camina hacia Dios, es decir, el conocimiento de Dios brota de su propia intimidad. Su experiencia personal de ser, de contingencia, de finitud, postula un Absoluto, lo que implica una vivencia personal de las "pruebas de la existencia de Dios" a través de la intimidad e interioridad personales. Cuando se trata de nuestro mundo superior espiritual el conocimiento de nuestra propia naturaleza es el único punto de apoyo con que contamos para ello (CG. III c. 46). La teología racional, lo mismo que la fe, presuponen el conocimiento por el alma de su propia naturaleza intelectual. Nada podríamos saber de la naturaleza de Dios si sólo tuviéramos que apoyarnos en un vestigio, salvo el hecho de su existencia y en forma particularmente limitada. La vía de la interioridad aparece pues como punto principal de las pruebas a posteriori (S. Th. q. 27, a. 1 c; CG. III c. 47 fin).

Este atisbo de Dios tiene más valor que cualquier conocimiento del mundo material (CG. III c. 25)⁴³. El hombre no es vestigio sino imagen y "*dicitur esse ad imaginem Dei non secundum corpus, sed secundum intellectum et rationem*"⁴⁴ y, al igual que todo lo creado, intenta asemejarse a Dios (CG. III c. 19) imitando la divina bondad (CG. III c. 20), pero pudiendo aprehender en forma consciente esta elevación desde su propio yo a Dios como causa, como bien (S. Th. I q. 103, a.4).

⁴² BOFFIL, E., op. cit., pág. 120.

⁴³ Ibid.

⁴⁴ S. Th. I q. 3, a. 1 ad 3; I q. 14, a. 2 ad 3; I q. 72, a.1 ad 3; I q. 90, a. 2 sed c; I-II q. 100, a. 2 c; Suppl. q. 92, a. 2 sed c 5; CG. II, 85.

Como ya hemos indicado con anterioridad Dios es requerido en toda orientación de nuestros juicios pues, al afirmar lo finito, debemos afirmar implícitamente lo infinito, lo que significa que la dependencia total en el orden de la verdad envuelve la dependencia total en el orden del *esse*. Se actúa "*propter finem*" (S. Th. I-II q. 1, a. 1) según nuestra naturaleza racional (id. a. 2) y todo lo que se quiere se quiere por un fin último (id. a. 6). Al conocer y amar, por su actuar, el hombre se acerca al mismo Dios de un modo especial (S. Th. q. 43 a. 3 c; q. 65 a. 2 c).

La reflexión filosófica del cristiano no puede ser sino un esfuerzo gratuito perseguido por él mismo y cuyo despliegue natural dispone más y más la inteligencia creada para adherirse con toda su plenitud a la Plenitud de la Verdad Primera revelándose en nosotros⁴⁵.

Dependencia existencial

La existencia de un ser transfinito es el problema que plantea la existencia de seres finitos y contingentes, pues ningún ser puede darse a sí mismo la existencia. Es imposible que una cosa se dé su propio acto de ser como causa eficiente de sí misma (De Ente et Essentia c. V, 4). Todo lo contingente, en su indigencia, es apelación de una acción eficiente para poder ser. Probar que en el ser común hay una exigencia de causa primera y actual dependencia es probar que Dios, esta causa primera existe. Ser creatura designa proceder de Dios y estar en sus manos. Creatura es revelación del Creador, de Dios.

El acto de ser de la creatura procede del Ser en sí, es siempre participación de El, inmediata y eficientemente. No puede proceder de El por emanación porque el Ser en sí es simple y no tiene partes. Tampoco puede proceder de El por información porque el Ser en sí, por su concepto mismo, es todo Acto, que no puede mezclarse con otro o ser recibido por este como potencia, pues lo coartaría en su realidad de Acto Puro. El ser de la creatura únicamente puede proceder del Ser en sí por causa eficiente inmediata y libre. Sólo El es el Ser. Ninguno fuera de El lo es.

De El sólo puede y debe proceder el ser eficiente e inmediatamente en su comunicación primera, en la permanencia del mismo en la esencia, en la acción creadora y conservadora divina inmediata y eficiente del ser. Este ser participado depende inmediata y permanente-

⁴⁵ HAYEN, A., *La connaissance de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin. T. II L'ordre philosophique de Saint Thomas*, Desclée de Brouwer, 1959, Louvain, Bélgica, pág. 21.

mente de Dios. Sin esa acción creadora y conservadora de Dios, los entes inmediatamente dejarían de ser, se aniquilarían⁴⁶. Todo ser o es Dios o depende de Dios como causa eficiente, inmediata y permanente de su ser. La creatura es un ser esencial y totalmente participado, tanto en su esencia como en su acto de ser. Dios participa el ser o la existencia en la creación y lo comunica permanentemente en la conservación, promoción y concurso. Por lo mismo Dios es creador eminente del hombre, conservador de su existencia y apelación última de la misma. Dios llama al hombre.

De Dios procede el Ser y a Dios se dirige ya que toda creatura busca conseguir su perfección (S. Th. I q. 44 a. 4 c) y todo ser creado tiene ordenación a Dios impresa por la bondad divina a través de una ley eterna. Toda creatura está referida a Dios como creada por El (S. Th. I q. 32, a. 2 c) y se ordena a Dios como su fin (S. Th. I-II q. 104, a. 3 ad 3). Desde su propio interior todo lo creado busca una forma de similitud con Dios⁴⁷, imitando la divina bondad como bien y como causa⁴⁸.

Si esto sucede en todo lo creado, se da de manera eminente en el hombre que es el único que tiene conciencia de la existencia de Dios y de su ordenación a El. Todo lo que el hombre es, lo que puede y tiene, está ordenado hacia Dios (S. Th. I-II q. 21, a. 4 ad 3). Su procedencia y dirección hacia Dios se hace más patente e intencional en él ya que su última felicidad consiste en la contemplación de Dios (CG. III c. 37).

Esta elevación a Dios se realiza por la recta Razón⁴⁹. Sólo el hombre se dirige racionalmente, libremente y amorosamente (es decir intencionalmente) a Dios y habla de El, y sólo es posible hablar sobre Dios y la experiencia de Dios desde la experiencia de creatura. Para afirmarnos como seres finitos es necesario que en nuestro juicio y acción afirmemos implícitamente lo infinito de lo cual dependemos ontológicamente, al depender en todos los órdenes de nuestro ser. El ser y el bien contingentes no poseen una existencia en sí mismos. Es por esto que exigen siempre el Ser y el Bien ilimitado y autónomo⁵⁰.

⁴⁶ DERISI, O., La participación..., *Revista Sapientia*, 1982, n. 146.

⁴⁷ S. Th. I q. 27, a. 1 c; CG. III c. 47 fin; S. Th. I q. 4, a. 3; CG. III c. 19.

⁴⁸ S. Th. I-II q. 103 a. 4; CG. III c. 20 et 27.

⁴⁹ S. Th. I-II q. 73, a. 7 ad 3; q. 100 a. 2 c; II-II q. 10, a. 12 ad 4; III q. 68, a. 10 ad 3; CG. IV c. 55.

⁵⁰ KOWALSKY, S., Dieu en tant que "Summum Bonum" d'après Saint Thomas, *Divus Thomas*, 1971, (74), págs. 339-334.

Desde la experiencia de nuestro propio ser contingente y finito nos elevamos a Dios. Todos los aspectos de trascendencia del hombre, antes incluso de ser exigencias e indicaciones de una inmortalidad personal, son indicaciones de la existencia de un Dios creador que se encuentra en el centro de la existencia humana, como origen y como destino. El problema de la inmortalidad personal no es en realidad más que el problema del hombre como pregunta de Dios especialmente en la conciencia de la muerte.

La espiritualidad humana vivida dinámicamente, incluso como dimensión interpersonal tensa hacia el futuro de una perfecta comunidad y de una perfecta libertad plena, conduce hacia el problema central de Dios⁵¹ y reclama desde el propio interior del hombre su existencia cercana y trascendente a nuestra realidad personal y social.

Las pruebas de la existencia de Dios

1.- Dios como causa y como fin

Con anterioridad se ha señalado que las pruebas de la existencia de Dios han sido planteadas, con frecuencia, desde el punto de vista del hombre inmerso en un mundo de seres necesitados de explicación, pero olvidando, a menudo, a aquel ser que busca esa explicación y que es el ser humano.

Cada prueba parte de una experiencia distinta y conduce, desde ella, a afirmar un más allá de la naturaleza finita, un más allá como causa de los seres en sus diversos grados de situación ontológica. Son por lo mismo esencialmente metafísicas. Sin embargo, es posible que estas vías de Santo Tomás sean interiorizadas en una experiencia antropológica atemática y subjetiva que es tematizada y objetivada, sosteniendo con ello, desde la totalidad del pensamiento de Santo Tomás, la vivencia del conocimiento de Dios, en los límites de la posibilidad de lo humano, a partir de la propia experiencia del hombre sobre sí mismo.

Así se puede hacer experiencia la contingencia, la causalidad, la gradación de perfecciones y, a través de ellas, expresar el deseo natural de Dios, no sólo en el conocimiento sino también en el Amor como un "nequit esse frustra" que explicita la experiencia originaria y misteriosa de Dios. Si el hombre ha de ser lo que es, sólo puede serlo teniendo como último fundamento y como último atrayente de su tendencia a Dios. Con ello se objetiva una experiencia existencial que, naciendo

⁵¹ GEVAERT, J., op. cit., pág. 351.

desde el propio yo interior, exige trascender la propia finitud a lo infinito, la propia contingencia a lo necesario, las propias perfecciones a lo infinitamente perfecto, en la búsqueda de una razón suficiente de nuestra existencia, en la experiencia personal de creatura.

No haremos referencia específica a las vías de Santo Tomás en particular, pues, en parte, esta tarea está cumplida, sin embargo conviene hacer algunos alcances.

Las pruebas así concebidas, aunque también pueden tener su expresión en el campo de la causalidad eficiente, se desarrollan, sobre todo, en la línea de la finalidad. Es la aspiración del hombre la que carecería de sentido si, en último término, no apunta al Infinito, a Dios. Incluso la experiencia de admiración por su propio misterio, que hace exclamar "muchos son los misterios, nada más misterioso que el hombre" (Sófocles: Antígona) y "¿qué es el hombre? ¿qué es el ser humano? ¿por qué lo recuerdas y te preocupas de él? Pues lo hiciste casi como un dios, lo rodeaste de honor y dignidad, le diste autoridad sobre tus obras ..." (Salmo 8), nos muestra que el hombre busca su fin y lo vivencia como existente desde su propio interior.

Nuestra finitud exige un primero que es por sí mismo, que es primer principio, Ser infinito e imparticipado. "El hombre finito exige en su origen imparticipado un Ser o Perfección trascendental infinito"⁵². La tercera vía es considerada por muchos comentaristas de Santo Tomás (incluidos Gilson y Copleston) como la más explícitamente tomista de las cinco y es ella la que más apela a la íntima experiencia humana de la contingencia.

A ello cabe agregar que se debe también considerar a Dios en tanto que "Summum Bonum" y así es posible ascender a la existencia de Dios como bien y como perfección por el camino de las cinco vías⁵³.

Por lo mismo se debe considerar una "sexta vía" que parte, en forma más explícita, de otra experiencia del hombre, avanzando desde el apetito natural de la voluntad a la existencia del Bien infinito de Dios⁵⁴. Siendo pues, el hombre imagen de Dios, se eleva desde su propio ser a Dios. Exige algo que es para todas las cosas causa de su ser, de su bondad y de todas sus perfecciones y el hombre vivencia esta realidad. A ese algo llamamos Dios.

2.- Dios como causa

Causalidad significa básicamente "producción" del ser, y cuanto más elevado es, más es su amplitud de difusión (In II de Causis 1. IV). Por ella el actuar sigue al ser, quien actúa de acuerdo a su propia condición (agens agit sibi simile). No siendo causalidad de la existencia participada por emanación de alguna de sus partes, pues no las tiene, el único modo con que el Acto puro de existir puede causar la existencia es por la vía de la causa eficiente.

Dios no puede ser la fuente del actuar sino siendo fuente del ser, porque el ser es principio interno de toda perfección y también del actuar (CG. I c. 28; S. Th. I q. 105, a. 5 c). Dios está ubicativamente en todas las cosas en que actúa, y como actúa en todas, está en todas. La causalidad creadora hace que al comunicar Dios la perfección por excelencia, esté en la intimidad de la creaturas, en lo más interno, llenando así el ser con sus efectos. Ninguna existencia es pensable sin Dios que le dé su individualidad⁵⁵.

Todo lo que nosotros podemos determinar de Dios positiva o negativamente está dirigido por su rol de causa de lo creado. Las determinaciones de la naturaleza divina no serían, sino la transposición analógica de diversos aspectos creados que nos han conducido al "ens commune" y de allí a Dios. "Ex creaturis in Dei cognitionem manuducitur..." (S. Th. I q. 39, a. 8 c).

A Dios lo conocemos, como causa, por sus efectos en los cuales se manifiesta (S. Th. I-II q. 93, a. 2 ad 1), y nosotros somos, en forma eminente, su efecto en el don del ser en el amor. Desde Dios se tiene el ser y todo ser se dirige a Dios. Esta experiencia de proveniencia y destino es parte de la realidad humana, que vivencia su existencia como contingente. Ningún ser participado es su existencia y todo el proceso de causalidad del ser está unificado en ese más allá, que es el principio de su existencia. Desde su propio ser que, como existente, sólo es pensable en relación a su causa, el hombre es conducido al conocimiento de Dios, como desde el efecto a la causa (S. Th. I q. 32 a. 1 c).

Siendo el hombre creación por excelencia, en forma eminente, desde la conciencia e su propia creación se eleva al conocimiento de la existencia de Dios. La afirmación "yo soy..." implica, sin mediación, la afirmación "Dios es...", ya que la primera supone conciencia del ser

⁵² DERISI, O., *Dios en la filosofía*, op. cit. págs. 88 y 91.

⁵³ KOWALSKY, S., op. cit., págs. 339-341.

⁵⁴ DERISI, O., *Dios en la filosofía*, op. cit., pág. 93.

⁵⁵ CG. I c. 27; CG. II c. 16, 23, 46, 53; CG. III c. 19 et 52; S. Th. I q. 12, a. 2; S. Th. I q. 115, a. 1; cfr. DE FINANCE, J., op. cit., Cap. IV.

humano en su especificidad de causado, consciente de una causa, al estar consciente de su contingencia.

Las cosas materiales están constituidas y creadas por Dios como verdad que no puede pronunciarse, como bondad que no puede amarse y como belleza que no puede contemplarse. La persona humana, con su espíritu, es quien conoce y da acto a esa verdad, quien ama y da acto a esa bondad y quien contempla y da acto a esa belleza, quien vuelve a unir el entender y el ser, la verdad el amor y la bondad, la contemplación y la belleza⁵⁶.

Cuando el hombre conoce un efecto y sabe que tiene causa, le queda el deseo natural de conocer su esencia (S. Th. I-II q. 3, a. 8 c), el deseo de contemplar a Dios en sus efectos (en las cosas que nos rodean y de modo eminente en nosotros mismos) (In Io. 1, 11 et IV, 1). El sujeto postula la existencia de la causa en todo ser compuesto, por lo tanto en sí mismo, y así el principio metafísico de causalidad dice referencia a la experiencia trascendental, al ser el acto de existir del hombre experiencia y testimonio de Dios.

El objeto de la contemplación beatificante es, pues, la Esencia misma de Dios, bajo la razón de Causa Primera, pero ella además de causa eficiente como Causa ejemplar perfecta y como último fin de las creaturas (S. Th. I q. 44, a. 3; a. 4), particularmente del ser humano, en cuanto imagen de esa Primera Causa. Esta visión mueve al corazón al amor perfecto que es la caridad.

3.- Dios como fin

Dios, por tanto, se revela como infinito, en los entes finitos, y como su fin último (S. Th. I q. 65, a. 2 c). Todo ente finito encuentra su perfección última fuera de sí mismo (De Pot. VII, a. 9 c), necesita salir de sí mismo y abrirse a los demás y lo consigue por su operación: débilmente por la operación transitiva, intensamente por la operación inmanente, ya que el conocimiento y el amor generoso permiten despojarse de su limitación y enriquecerse con la perfección de los demás: fieri aliud. Un ser es "perfecto" cuando alcanza su fin propio. En el caso de la persona en su unión con Dios (S. Th. II-II q. 184, a. 1 c).

⁵⁶ DERIŞI, O., Aspectos fundamentales del conocimiento humano, *Revista Sapientia*, Bs. As., 1984, n. 154, pág. 247.

Por la presencia de lo superior en lo inferior resulta lo segundo elevado por encima de sí mismo⁵⁷. Así el hombre como todo lo creado es revelación del ser infinito, pero también es lugar de su "presencia" que lo eleva, al ser apelación a una unión que supera la de los demás seres que, en él, se unen al creador.

Todo se ordena a Dios como a un fin (S. Th. II-II q. 104, a. 1 ad 3), y el hombre de manera especial, porque sólo él es capaz de conocer y amar explícitamente y tener conciencia de su participación en la divina semejanza de Dios. Dios es el fin de todas las cosas y, especialmente, de la creatura racional⁵⁸.

La perfección de todo ser está en la unión con Dios en la medida posible a su naturaleza: la perfección propia de la creatura racional estará en unirse a El por el conocimiento y el Amor (S. Th. I-II q. 2, a. 7 c; q. 3, a. 7 c)⁵⁹.

Los seres están en el ser humano como ratio cognoscendi y virtus agendi y por ello no sólo en la línea de la representación sino también de la actividad y el amor. Por este doble modo de presencia intencional se puede totalizar, en un microcosmos interior, las perfecciones del Universo. Por su actividad intencional la persona está ordenada y orientada, no ciertamente a todos los seres, pero sí a todo el Ser: orientada a Dios, El que es y, como tal, el único objeto saciativo de su inteligencia y de su amor (S. Th. I q. 65, a. 2 c; q. 8, a. 3 c)⁶⁰.

Nuestro espíritu no posee por naturaleza toda perfección, sino que debe alcanzarla por un proceso de sucesiva concentración de nuestro pensamiento y nuestro amor en Dios. Este es el efecto de la vida especulativa por excelencia: la sabiduría que dirige nuestra voluntad a Dios (CG. III c. 23). Se da pues una primacía de la sabiduría, virtud que preside a la vida contemplativa, sobre la prudencia, que preside a la vida activa o moral, precisamente porque nos ordena más directamente a Dios, objeto de nuestra felicidad (S. Th. I-II q. 66 a. 5 ad 2). No hay dualidad sino mayor o menor perfección de un mismo acto: la contemplación.

⁵⁷ Op. de operationibus occultis naturae c. 2; CG. III c. 69; S. Th. II-II q. 57, a. 3 ad 2.

⁵⁸ De Ver. q. 22, a. 2 ad 5; *ibid.* c. et ad 2; S. Th. I q. 93, a. 2; II Sent. d. 1, q. 2, a. 2 ad 4; Quo sensu I q. 2 prob.

⁵⁹ BOFFIL, E., *op. cit.*, pág. 170.

⁶⁰ *Ibid.*, pág. 85.

4.- Contemplación de Dios por amor

Así, desde nuestra propia experiencia de ser, nos elevamos a Dios por el amor.

Dios participa la existencia del hombre en la creación y lo acompaña en forma permanente. Dios llama al hombre a la perfección en un estado de ser abierto por el cual recibe y acepta la obra de Dios en él (S. Th. I-II q. 68, a. 1 c), acercándose a El como bien y como causa e imitando la divina bondad en cuanto amor (CG. III c. 19, 20 et 21).

El conocimiento experiencial conduce al amor en la caridad, que es el paso hacia la persona amada. El más misterioso de todos los actos es un acto de contemplación del objeto inteligible más alto cuando este acto está informado por la caridad⁶¹. Por ello la contemplación debe entenderse no sólo como un acto de conocimiento sino, también, como un acto de amor⁶².

De lo expuesto se puede desprender que la experiencia personal de lo divino es tema central del pensamiento de Santo Tomás. No se puede ver en su obra un simple deísmo, una sobria constatación científico-natural, una trascendencia pura, en relación de una realidad separada a otra realidad separada. Es necesaria una relación interna, de vida, de interiorización de la experiencia de lo divino.

No se podrá nunca insistir suficientemente en el hecho de que la afirmación de Dios creador no constituye la introducción de un elemento extraño. Esa afirmación no es más que la explicitación, en cada momento, del análisis antropológico y de sus fundamentos metafísicos: en la intersubjetividad, en la verdad, en la libertad, en los valores, en la historia. La relatividad, dependencia, limitación y transitoriedad de lo contingente se patentiza como súplica de algo Absoluto y Necesario. En este anclaje cobra sentido la experiencia del hombre como creatura, más allá o más acá de la experiencia de su conocimiento de los otros seres como creaturas.

El pensamiento de Santo Tomás es expresión de toda esta experiencia natural, trascendente y religiosa. Supone entrega irrestricta de adoración a la grandeza de Dios, más allá de toda indigencia de la creatura. Se unen en su interior lo salvífico natural y sobrenatural, en la verificación fáctica de su origen divino. Su pensamiento es unitario, y

⁶¹ GILSON, E., *Wisdom and love in Saint Thomas Aquinas*. Marquette University Press, Milwaukee, 1951, pág. 11.

⁶² SCHMIDT A, C., op. cit.

en él se unen su experiencia religiosa y filosófica, y su experiencia mística aparece como trasfondo de todo su sistema. La nobleza intelectual que se manifiesta en sus escritos es, ante todo, el fruto de un sentido de santidad que no podía menos que expresarse en el orden del pensamiento.

"La acción por la cual Dios nos mantiene en el campo de su presencia es una transformación unitiva"⁶³.

La intimidad con Dios surge, así, desde dos vertientes: en cuanto descubrimiento, desde el propio interior, relacionado con la vivencia de nuestra situación ontológica, y en cuanto contacto íntimo con su presencia, que nos eleva a la cercanía vislumbrada de la trascendencia en la relación con otros o en la vivencia personal. Ambas dimensiones se complementan en la profundidad de la entrega reverente y amorosa de la experiencia mística.

Cristo, mediación entre lo finito y lo infinito, al asumir en lo humano su condición mortal, aún siendo Dios, se constituye en apelación al Hombre y desde el hombre, al ser Palabra de Dios. Por lo mismo en El se resume toda la vía de la interiorización, a través de la cual el hombre avanza en su descubrimiento de lo Absoluto por el conocimiento y el amor.

⁶³ TEILHARD DE CHARDIN, P., *Le milieu divin*, Editions du Seuil, París, 1957, pág. 148.